



TITLE:

張留孫の登場前後：發給文書から見たモンゴル時代の道教

AUTHOR(S):

高橋, 文治

CITATION:

高橋, 文治. 張留孫の登場前後：發給文書から見たモンゴル時代の道教.
東洋史研究 1997, 56(1): 66-96

ISSUE DATE:

1997-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155127>

RIGHT:

張留孫の登場前後

——發給文書から見たモンゴル時代の道教——

高橋文治

はじめに

- 一 甲乙住持
- 二 度牒の發給
- 三 選試のはじまりと教團化
- 四 張留孫の登場
- 五 大徳元年の公據

はじめに

本稿は、『道家金石略』が『安徽通志金石古物考稿』を引いて掲載する「禹廟香火公據」(八七九頁)をまずはじめに紹介する。この公據は、大徳元年⁽¹⁾(一二九七)、張留孫が濠州玄妙觀に宛て發給した文書で、歴史的に興味深いさまざまな内容を包含する。拙論はこの公據を一應解説するものだが、その眞の目的は、モンゴル時代の道教管理のしくみ全體を概観する點にある。

モンゴル時代の道教は、宮觀・道士に宛て帝室や行政が多くの文書を發給しているため、モンゴル政權の政治史、支配

の構造、政權や投下の實狀、ならびに元朝史の諸問題を考える上でいくつかの材料を提供する。ただし、この方面からの道教研究は、すでに數種のすぐれた道教研究があるにもかかわらず未だ緒にいたばかりで、十分な成果をあげていないのが實狀である。たとえば、陳國符『道藏源流考』や陳垣『南宋初河北新道教考』はモンゴル時代に多くの紙面を割く古典的な名著であるが、モンゴル時代の道教がなぜ教團化し、教團内部がどのような體制をとり、それが時の政權や政治史とどのような關わりにあったか、といった問題については、十分な解答を與えてくれない。また、思想史の方面からも幾多の成果が出されているが、それらの業績の多くは各教團や個人の思想の内奥に迫るもので、政權側が發給した特許文書といった世俗的な事柄にそもそも言及しないのが通例であらう。

本稿は、宮觀・道士に宛て發給された文書史料を中心に、一二三八年頃からおよそ百年間のモンゴル政權の道教政策を概観する。ここで議論したいのは道教と政治史の關わりであり、より具體的には、モンゴル時代の道教がなぜ教團化し、それがモンゴル政權のいかなる性格を反映するか、といった問題である。張留孫發給による大徳元年の公據はそのための導入であり、この公據それ自體、ないし張留孫その人に問題の焦點があるのではない。

一 甲 乙 住 持

ではまず、公據を紹介しよう。

道觀祭祀についての證明書

皇帝のおことばによって、玄教宗師志道弘教冲玄真人（の號を贈られ）、江淮荆襄等路の道教を統轄する都提點、同知集賢院道教事に任じられた（張留孫が發給する²⁾）。

安豐路濠州の道正司が添附して上申してきた玄妙觀の住持潘宗野の申請書によれば、次のとおりである。

「本觀は亡宋の時より甲乙住持の道觀で、先代より次の代へと、輪番で順次住持の職をついでまいりました。

（宋朝が元朝に）歸屬して以來、連年□造、證明書書き換えの手續きをお願いせすにありました。また思いますに、涂山禹帝廟の祭祀は宋朝の頃は本觀の管轄に屬しており、その經費をはかり、（建物）を管理し（道士を）養つてまいりました。（安豐路濠州道正司にお願ひ致しますには、本申請書を）添附のうえ上級（の集賢院）に證明書の發給を上申し、玄妙觀の甲乙住持・ならびに涂山禹帝廟の祭祀の監督權をお認めいただければと思います」。

また、（安豐路濠州の道正司も）玄妙觀住持潘宗野の申請内容を事實と保證し、お調べを乞うとのこと。

この上申をうけて、申請事項を許可した。證明書を出給し、本觀を甲乙住持として（師弟關係の中で）順次住持させ、また、以前どおり涂山禹帝廟の祭祀を管轄して改築造營を監督させるべきである。また、決められた期日⁽³⁾には祭祀を致し、皇帝の長壽を祈るものとする。精勤にはげみ、なまけるでない。證明書については、きつと議して出給する。

右、しかと濠州玄妙觀に申しつける。これをうけられよ。

本給文は、大徳元年（一二九七）三月に張留孫によって發給され、大徳六年（一二三〇）二月、恐らく涂山禹帝廟内に碑文として立石されたものである。玄妙觀と禹帝廟の所在はともに不明であるが、『道家金石略』によれば本碑は安徽省懷遠にあるというから、少なくとも禹帝廟の方はその懷遠にあったのだろう。本公據は、玄妙觀に宛て、玄妙觀の甲乙住持と、下院禹帝廟とを承認したものである。

ここにいる「甲乙住持」とは、ある道觀の住持職を出す宮觀・宗派・門派が所司の承認を得て固定されており、何らかの師弟關係によって、同一の宮觀・宗派・門派から順次輪番で住持を擔當してゆく制度をいう。この制度は、元來は禪宗の佛寺の制と思われ、恐らく南宋の頃から宮觀の住持にも適用されるに至ったのであろう。本公據でも「本觀は亡宋の時より甲乙住持」と記述されるのである。この語彙は、一般には「十方住持」と對照して用いられ、「十方」が、一つの宮觀・門派に拘泥せず、住持が空席になれば所司の任命をまわって廣く諸方に住持を求める制度であるのに對し、所司の承認

を得て、門派内のいわば序列と自由裁量で住持を決めてゆく制度であった。住持期間も定める所があるように見うければ、住持の交替は必ずしも前任者の死を意味しない。本公據にも「先代から次の代へと、輪番で順次」と説明するように、「甲乙」とは、一定の師弟關係の中であたかも官吏の遷轉のごとく、住持を交替してゆく制度だったのである。

ところで、「甲乙住持」と「十方住持」とを宮觀・道士の側から見た場合、道士たちは恐らく「甲乙」の方をより有利に感じたと思われる。一定の年限ある道觀で修行をつみ、師弟關係を承認されれば、その關係にしたがって將來の自身はかなり豫想可能なものになる。元朝期の道士といえども、自身の出世を望んだのは當然のことであろう。それに、宮觀の管理・運営という面から見ても、「甲乙住持」の方がさまざまな權益を守っていく上で便利だったにちがいない。したがって、宮觀・道士の多くは「十方」が「甲乙」に轉換されるのは歓迎したが、その逆は望まなかったのである。

『兩浙金石志』卷十七には「靈應觀甲乙住持札付碑」と題される一文が掲載されるが、この札付は、正一教の第三十九代天師張嗣成が至順三年（二三三）に發給した給文。この給文の中には、元來「甲乙住持」だった杭州靈應觀が突如「十方」に變更されたことに猛烈に抗議する、杭州路正一教代表・通元顯應嘉成真人・康永年の次のような上申書がある。

ひそかに思いますに、杭州路吳山の承天靈應觀は、元來、師祖鄭觀妙の開基にかかり、永く「甲乙住持」にせよということでした。至元二十七年に戶籍調査を行った際もまた「甲乙」の宮觀として報告いたしております。わたくしは、師祖鄭觀妙先生の孫弟子・殷元燧をもともと師といたす身。のちに、皇姑大長公主にしたがって全寧・應昌兩路におつかえに参つたため、靈應觀を留守にいたしましたところ、還俗した范從虎が別の宗派の道士王永亨と結托して正一教主張天師の札付をだまし取り、「甲乙」を「十方」に改めて靈應觀を強奪、廟宇を荒廢させております。今わたくしは、皇帝のおことばを奉じて宗陽宮の住持、ならびに本宗派の宮觀事に任じられております。宗陽宮全體を監督するのはもちろんのこととして、靈應觀のことは宗派内のことであり、また元來「甲乙住持」の道觀なのです。

ら、今、照會用の書類を添附のうえ本上申書を提出しますので、もとのごとく處理されること、お願いいたします。

この給文全體は、事件の経緯、處理の手順等、實に事細かく記述されており、非常におもしろい文書になっている。ここに全文を譯出する餘裕がないのは残念であるが、右の上申からも判るように、上申書を提出した唐永年は杭州・紹興一帯の正一教を統轄した大物で、恐らく吳山靈應觀の元住持であった。唐永年は、靈應觀を開いた鄭觀妙の孫弟子・殷元燧を師とし、この門派隨一の實力者である。その彼が魯國大長公主にしたがって杭州を留守にしている間に、もと道士（恐らく正一教であろう）の范從虎なる人物が、別の宗派（これが具體的にはどの宗派かは不明）の道士王永亨と語らって、「甲乙」から「十方」に變更する札付を張天師からもらった上で靈應觀を乗っ取ったというから、おもしろい。「甲乙」から「十方」に變更する必要があったのは、そうしなければ別の宗派の王永亨がはいりこめなかったからである。事は、正一教の代表張天師の札付を受けてのことである。問題がこじれるのは必至であった。そして、唐永年の側が張天師にかくも猛烈に抗議するのは、一つは、事が杭州路正一教の代表者であった自分を無視して行われたこと、もう一つは、靈應觀が自身の門派の私有物であるかのごとき感覺が彼にあったからであろう。鄭觀妙、胡繼榮、殷元燧、唐永年と、師弟關係によって受け継がれてきた靈應觀は、彼が管轄する杭州路の道觀である以前に、門派相傳の私寺にあたるものだったのである。

この例からするならば、張留孫が大徳元年に公據を發給した際、安豐路濠州の玄妙觀は、涂山禹帝廟の住持職も含め少なくとも人事面では、自分たちの自由裁量がかなり許されたと判斷したにちがいない。宮觀や廟には實際には寺産も附隨したから、人事の掌握がもたらす利益は決して小さくはなかったのである。

二 度牒の發給

モンゴル政權による「漢地」「江南」の宗教政策は、他の王朝のそれと比較して一つの顯著な特徴をもつ。それは、宗教者の資格認定、すなわち「度牒」の發給權を官方にではなく宗教者側に帝室がゆだねた點である。たとえば、金朝や宋

朝の制度にあつては、道士や僧侶の資格認定は尙書省禮部が行った。資格認定の實質は必ずしも明らかでないが、「度牒」は、禮部が「禮部尙書」の名のもとに發行したのであり、師が弟子の得度を勝手に行つたのではない。道士や僧侶は方外の身ではあつたが、方外の身となるための資格認定は官方がこれを執行したのである。

が、これがモンゴル時代になるとそうではない。

たとえば、『元史』卷六本紀、世祖至元二年（一二六五）二月の條には次のような記述がある。

總統所に詔諭して、僧人の五大部經に通ぜし者は中選とし、德業ある者を以て州郡の僧錄、判、正副都綱等官とし、仍なお各路に三學講、三禪會を設けしむ。

また、これには『通制條格』卷二十九「選試僧人」に次のような關連記事がある。

至元二年二月に奉じた皇帝のおことばの條畫の中の一項。「僧人は三年ごとに一度五大部經の試験を行い、總統所に命じて、經義に通じた德のある者を選拔させよ。（總統所は）⁽⁴⁾各路に會場を置き、僧侶になるための試験を行い、監壇を設け、大德を登壇させ、具足戒を與え、度牒を給付し、⁽⁴⁾しかるのちに僧侶とさせよ。さらに、合格者の名簿を作り、それを總統所に保管して、省部に上申して聞奏させよ。」

右の引用は、要するに、度牒の發給權を「總統所」に認め、「選試」が嚴正に行われるようクビライみずからが發令したもののだが、ここにいう「總統所」とは、漢人の僧侶を統轄する當時恐らく最高の機關であつた。しかも、この組織の代表は官方の人間ではなく、實は僧侶である。右の聖旨が出た至元二年當時の都總統（總統所の代表）は定志といふ僧だつたと思われ、それについては『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編』48（四四頁）「定志塔銘」に次のような一節がある。

上（憲宗モンケ）特旨を降し、師（定志）を關西五路に差さわして、壬子の歲（一二五二）の度牒を給せしむ。……至元乙丑（一二六五）、宣授諸路釋教都總統掌領僧衆主教門事を奉ず。

定志は海雲の弟子で大崇國寺の住持。「塔銘」の記述によれば、彼は至元四年に他界したというから、都總統だつたの

は一年程度であろう。ただし、壬子の年に憲宗モンケの命をうけて「關西五路」で度牒を發給した、という右の内容から見れば、彼が度牒を發給したのは「都總統」になってからのみではなかった。また、「總統」の語が『辨僞錄』にも見え、『山右石刻叢編』卷二十五「華嚴寺明公和尚碑」にも「宣授諸路釋教都總統頌海雲後事大都慶壽寺住持嗣法筠庵昭冲立石」⁽⁶⁾とあることからすれば、「總統所」ないし「都總統」は海雲以來至元年間まで一貫してあったことになる。定志が「關西五路」に赴いたモンケ汗時代の「都總統」としては、少林寺の福裕禪師をまず想定しなければなるまいが、「都總統」は少なくとも至元年間の頃までは輪番制だったと思われる、前任者の死によって代替りするものでもなかったようである。しかも、程鉅夫『程雪樓集』卷八「嵩山少林寺裕和尚碑」（福裕の碑）に次のようにあって、「都總統」にはその權限を立證する印章もあつたようである。

憲宗、召して帳殿に詣らしむ。奏對して旨に稱^{かな}う。釋教を總領せしめ、「都僧省」の符^{あかし}を授く。

現に筆者は、「宣授總統釋教少林長老之印」なる印を刻した至元三年の碑刻をかつて中國で目睹したことがある。この時代の「總統所」とは要するに、漠地における佛教を統轄する僧人の機關であり、その代表たる僧侶には印章も與えられて、文書を發給していたのである。

また、この點を道教について見てみるならば、王惲『秋潤先生大全集』卷六十一「故眞靖大師衛輝路道教提點張公墓碣銘并序」に次のような記述がある。

（張善淵）嘗て旨を奉じて諸道の度牒を給す。鶴馭の經る所、例として贖^{おくりもの}あり。公、略^{わす}かもこれを私するなし。

ここにいう張善淵なる人物は、壬子年（一二五二）に「提點衛輝路道教事」に任じられた道士で、至元十二年（一二七五）に七十歳で他界している。右の記述は、恐らくモンケ時代のことを言い、場合によっては、定志が度牒を發給した壬子年、ないしその翌年の癸丑年のことではないかと思われるが、諸派遣道の度牒を彼が發給したというのだから、道教についても佛教と同様、資格認定を道士みずからが執行したこと、間違いない。

張善淵は太一教に屬する道士であったが、中統以前の一時期、漢地の道教代表（すなわち佛教側でいえば「都總統」にあたる役割）は、全眞教の道士がこれを務めた。全眞教の第七代代表李志常は、モンケ汗即位のその年（一二五二）に大ハーンから「聖書」と印章、金牌等と與えられ、「宣諭倚付掌管漢地道門」⁽⁹⁾に任じられたのである。この「宣諭倚付掌管漢地道門」の肩書は、「宣授諸路釋教都總統」と比較すれば明らかのように、佛教側のそれとは同等の権限を意味するものと思われる。「選試道人」が行われる際には、「總統所」にあたる「道司」「道錄」⁽¹⁰⁾等を統轄して度牒發給の責任者になり得た。そのことは、李志常の傳記史料「玄門掌教大宗師眞常眞人道行碑銘」「甘水仙源錄」卷三の次の記述を参照すれば明らかである。

癸丑（一二五三）の春正月、上命を奉じて金錄太齋^{そざ}を作す。隨路の道士・女冠に普度戒牒を給散し、公（李志常）を以て印押大宗師と爲す。

クビライ汗即位前の「漢地」においては、佛教、道教ともに、度牒は恐らく次のような手順で發給されたにちがいない。

「漢地」の各投下領には、投下側から任務を依託された提點の道士・僧侶がおり、一方、「漢地」全體には、全體を統轄する宗教者側の代表がいる。佛教側の代表は「都總統」、道教側の代表は「掌管漢地道門」（實際にはその時によって呼び方はかわる⁽¹¹⁾）と呼ばれ、それぞれ大ハーンからの除任狀と牌子、印章を所持していた。度牒の發給は、各投下領にいる提點が全體を統轄する「都總統」「掌管道門」と共議し、「都總統」「掌管道門」は「漢地」全體の人數等を調整しつつ文書を出したのである。すでに引用した王惲「故眞靖大師衛輝路道教提點張公墓碣銘」には、「嘗て旨を奉じて諸道の度牒を給す」という表現があったが、ここにいう「旨」とは投下領主のそれ（この場合は恐らくクビライ）を指し、大ハーンのもれではなかった。張善淵は、衛輝路にかかわる道士の度牒を李志常に報告の上、投下の承認も得て度牒を發給したのである。

これにかかわる史料としては、度牒に直接かわるものではないが、次のようなものがある。

今また更に、ソルコクタニ妃のおことばと、フラグ大王のおことばを奉じるには、「楊大師が眞人・大師の名號、金冠・法服、金襴・紫衣等の道服、および宮觀の名額を贈與することについて奏上して來た。この奏上をうけて、楊大師という名の者に申し與える（フラグ）大王の令旨。『金襴・紫衣の道服をはおるべき者、金冠・法服を與えるべき者、大師の名號に改めるべき者、宮觀の名額を與えるべきものについては、お前が（仙孔八合識李志常）先生と相談をしたのならば、お前がすべて取りしきれ。お前がすべて與えよ。どの州城のものであれ、與えるべきものはお前が與えよ。われらがジャサクの決まりにはそむくな。このことばにしたがって事を行え⁽¹²⁾」とある。

この引用は、『道家金石略』（七六八頁）に收録される「庚戌年涇陽重陽延壽宮牒文」の一部。一二五〇年に涇陽延壽宮（全眞教派）に宛て發せられた文書である。ソルコクタニ妃とフラグ大王に言及するように、涇陽は當時恐らくトゥルイ家の所領であつた。そのトゥルイ家から「宣授教門提點勾當」に任じられた楊大師（崇徳保眞大師であつたことは記述されるが名は不明）が、ソルコクタニの懿旨とフラグの令旨を引いて自身の權限を明らかにしながら、涇陽延壽宮の故許抱元に「廣陽崇徳輔教眞人」の號の加贈を認可するのが、この牒文全體の内容である。したがって、右の引用部分は、楊大師がフラグの令旨を引いて、自身の權限を明らかにしている部分なのだが、ここで重要なのは、フラグから楊大師に與えられた權限の内容と、それを執行する手順である。

楊大師に與えられたのは、道士の名號、法服、宮觀の名額にかかわる權。それらにかかわることを、フラグは「仙孔八合識」李志常と相談のうえ執行せよという。フラグの令旨が出た一二五〇年當時、モンケはまだ大ハーンに即位していないから、全眞教の第七代代表李志常も「宣諭倚付掌管漢地道門」の印章を所持していなかった。彼にあつたのは、太宗オゲデイから與えられた「仙孔八合識」の稱號のみだったのである。にもかかわらず、フラグは楊大師に李志常と相談せよというのだから、「仙孔八合識」の稱號とは道教統轄者の意味も有したのかもしれないが、いずれにしても、李志常は全

眞教の代表、楊大師の方も全眞教徒であつたろうから、投下の依託をうけた全眞教徒が燕京長春宮にいる代表と連絡をとって権限を執行したこと、間違いない。道士の資格認定にかかわる度牒も、恐らく同じ手続きを経て發給されたのである。

もともと、右の引用で、トゥルイ家は楊大師に、道士の名號・法服・宮觀の名額にかかわる認定權は與えながら、なぜ度牒に言及しないかは、一考を要する問題であろう。そもそも、楊大師に依託された權限は、みな度牒の發給よりも上級に屬するものであつた。たとえば道士への名號の加贈は、度牒發給と性格の上では類似するが、モンゴル時代にあつては、大師、眞人、宗師の名號は詔敕によつて與えられるものであり、元來、度牒以上に格式の高いものであつた。フラグは、より格式の高い權限を委任しながら、度牒には言及しないのであつて、これは我々の常識からすれば妙だろう。

だが、すでに示した王惲「故眞靖大師衛輝路道教提點張公墓碣銘」、「定志塔銘」、ならびに李志常の道行碑等から考えるならば、「僧道にかかわる選試」は壬子年（一二五二）から癸丑年（一二五三）にかけて行われた可能性が高い。これらの年はモンケ即位の直後にあたり、つまり、モンケ即位の「恩例」ならびに丁巳年の戸口調査を念頭に置いて實施された可能性がある。また、李志常と海雲が教門代表に任じられたのは一二五一年。この除任も「僧道にかかわる選試」を前提にしての發令だったのであるまいか。一方、楊大師がフラグの令旨を奉じた一二五〇年は皇后海迷失の三年。すなわち大ハーン空位の時代であつた。その一二五〇年に全國規模の「選試」が行われるはずもないから、要するにフラグは、可能性のない「選試」と「度牒」には言及しなかったのだと思われる。道士の認定、度牒の發給權は、モンゴル時代の比較的初期から道教側にうつり、投下や帝室は、出て來た案をそのまま承認するにすぎなかつたのである。そして、道士の資格認定の實態がどのようなものだったのかを推測させる次のような史料もある。

謹んでいただいた（太宗オゲデイ）皇帝のおことば、皇后のおことばによって、陝西の（全眞教の）教門、ならびに（塾屋の）重陽宮を提點する「蔡志遠が發給する」。

平陽府浮山縣清都觀の孫志玄、孟州王屋縣靈都觀の郝志恭、同趙志深等の上申については、張道士（張志謹）得度の師・系譜について（次のように）回答する。

今、私（纂志遠）が思うに、思い起こせばむかし、長春（丘處機）先生にしたがって朝廷に赴き、（チンギス汗の）おことばをいただいて歸った。癸未の年（一二三三）の七月の頃、西京（大同）の阿不罕宣差の樓についた。その日に張道士がやって来て、私が丘先生にひきあわせたのだった。先生は「この道士はどこから来たのか」と問われた。張道士は「代州の神崗觀から来ました」と答えた。「誰を師として出家したのか」。「師はございません。俗人であった折、懷州の劉老道士にいつもお布施をし、しばしば教えを受けました。その後、舟で航海に出ましたが、海賊にあつて金品を奪われ、舟からがら歸つて参りました。なげいておりますと、ふと、一道士の青巾をつけ麻襖を着たものが道の奥義を示し、言いおえると消えてしまいました。そこでやっただの人ではないことを悟りました。そこで雲水となり諸國を放浪して師を求めましたが、挫折するばかり。今、幸いにも眞人にお會いすることができました。願わくばお憐みをかけて頂き、不肖をお棄てなくんば、雑役人としてお納め頂き、門庭を掃き清めたいと存じます。眞人を拜して師とさせて頂けますれば幸甚です」。そこで恭しく拜禮し、随分たつても額づいたままだったので、先生もこれを承知された。のち、手のすいた折に、（張は）先生に香を進め、長生修行の道を問うた。「大道虛無の道理は言葉では示し得ないが、とはいえ、（今から申すのは）こころみにそのあらましを述べるのだ。そもそも、修行をして外に陰德をつみ、内に精氣を固くしなければならぬ。動くならば、ただ人を濟うために動き、じっとしておるならば、更に虚心でなければならぬ。本性というものを正智をもって悟ることがあつて、一切は究極の道理と符合しているのだが、一つ一つを言いあらわすことはできない」と先生は言われた。そこで先生は、（張を）お認めになつて、「この人は教門中の英傑である」といわれた。この時、教えさとされて「志謹」という法名と「寧神子」という號をお與えになり、（張は）即刻拜受したのである。

本重陽宮（の墓志遠）にあつては、（孫志玄等の）上申について、事實關係を右のように書き記した。張道士の弟子たちに申しつけて、證明として用いさせよ。

右、靈都觀に與える。これをうけられよ。

乙巳の年（一二四五）八月某日に給付する。

清虛大師提點陝西教門事・墓（志遠）

この引用は、『道家金石略』（四八四頁）に掲載される「一二四五年孟州王屋縣靈都觀牒文」⁽¹⁴⁾。皇帝の聖旨と皇后の懿旨によつて「提點陝西教門重陽宮事」に任じられた墓志遠（この時は大師、のちに真人となる）が、乙巳年（一二四五）に王屋縣靈都觀に宛て發給した「牒文」である。

本給文に記述される張道士（張志謹）は、浮山清都觀の住持から王屋靈都觀に轉じた全眞教の道士であつたが、恐らく一二四五年、本文書發給の年に王屋靈都觀で死去。それにとまつて、張志謹の弟子であつた浮山清都觀の孫志玄、王屋靈都觀の郝志恭・趙志深等が、自分たちの資格認定と住持の承認を求めて提點墓志遠⁽¹⁵⁾に上申書を提出、その申請に回答したのが本給文である。本給文は、張志謹の弟子たちの資格を認定する點では一種の度牒だが、住持を承認する點では「住持の牒文」ということになる。

また、ここで最も注目されるのが、墓志遠が記述した資格認定の手順であらう。

墓志遠は、張志謹が丘處機の得度を受けた時のことを自身の記憶から思い出し、それを唯一の根據として郝志恭等に住持の權を承認する。張志謹という道士は、右の引用を見ても明らかのように、諸國を流浪した一介の「雲水」でしかなかった。他の史料を参照するならば、彼が丘處機のもとにいたのは、丘處機が雲中に滞在したせいぜい二十日ほどのことにすぎない。したがつて、張志謹の得度は正式のものではなかつたと推測され、丘處機の方も度牒を與えることはしなかつたのである。張志謹の弟子たちは、自分たちの資格を認定する證明書を一切所持しなかつたと思われ、そこでやむなく

綦志遠を訪ねたというのが、本牒文發給の背後にある事情である。一介の「放浪者」に「志謹」の法名と「寧神子」の號を與えた丘處機も丘處機だが、「無資格」とも知らず志謹の門弟となった弟子たちも弟子たちであった。綦志遠はそこで、張志謹が丘處機の得度を受けた時の記憶を記述して志謹の資格認定書にかえ、ついで、これを弟子たちに與え、彼等の住持を承認したのである。つまり、ここに記述された綦志遠の手續きは、丘處機に連なる道統が確認されたにとどまる。丘處機の孫弟子であれば浮山清都觀や王屋靈都觀に住持する權利を有する、というのが、この文書には記述されない裏側の論理であろう。ここには、「甲乙住持」の制度に共通する、師弟相傳の「度牒」ないし「住持」のしくみが端的に見てとれるのである。

この當時、「選試道人」がこうした情實のみで行われたとはもちろん思えない。皇帝即位の「恩例」などで開かれる「選試」の際には、經典の試験などが當然行われたものと推測されるのだが、その一方で、李志常や綦志遠といった一部の道士たちが、「真人」や「大師」といった名號のもとに、その弟子たちの得度を行っていたのである。また、モンゴル時代の華北の道觀は、それぞれの碑記を読めば一目瞭然、おおむね師弟相傳の「甲乙住持」といってよい（ただし、「甲乙住持」という言い方は華北の宮觀に對しては普通用いられない）。こうした現實を個々の道士から見た場合、度牒を受けるための「選試」はあったが、特定の「真人」「大師」の弟子になる方が道士になるためには近道であったし、しかも、特定の道士の弟子になって師弟關係を承認された方が、住持になるためにも近道だったのである。モンゴル時代にはいって、全眞教教團が急速に進長した原因の一つはここにあった。また、元來教團色が稀薄な中國の宗教界にあって、モンゴル時代に至ってなぜ急激に教團化が進んだのか、という問題の一因も、恐らくここにあったのである。

三 選試のはじまりと教團化

モンゴル時代の道教を適確に要約したことに、次のようなものがある。

道教にかかわる元朝の制度にあつては、そもそもある宗派の長はみな禁中に住み、「真人」の號と印章を與えられ、文書のやり取りをして、まるで官僚制のごときものを數く。大道教とは、「制封無憂普濟開微洞明眞君」劉德仁が立てたもので、弟子が代々その掌教としての地位を繼承し、大都南城（舊中都）の天寶宮をおさめる。その上、各地方行政單位には道官一名（道司、道錄のこと）を置き、その宗派の徒を管理して、全眞教、正一教と並び立つことができるようになってゐる。

右は、虞集『道園學古錄』卷五十におさめる「眞大教第八代崇玄廣化眞人岳公之碑」の一部である。虞集という人は、元朝の諸制度を鋭く洞察して正確に記述した文章家で、どの文章も驚くべき事柄が實に適確に記述されているのだが、この「眞大教第八代崇玄廣化眞人岳公之碑」も例外ではなく、右の引用など、元朝の道教政策を見事に要約するといつてよい。本稿がこれまで説明してきたことは、虞集のこのことばをより十分に理解するためのものにすぎない。

虞集は、また他の文章で次のように述べるが、これも、右の引用を理解するの一助とならう。

元朝は道教を貴び、道士の位號で「法師」から「真人」までは、禁中から上意を記した文書を與えて除任し、皇帝の御印を押した除任狀を授ける。更に重い職の場合は、中書省が「制」を記して招喚する。いわゆる「宣」の文字を附ける除任は、その職掌が更に重い場合である。「真人」の號を授けられた者は、多くは皇家の福を祈る任を與えられるか、ないしは、世の祥事を奏上することを仰せつかる。

虞集がこれらの文章で述べているのは、次のことである。

まず第一に、「真人」の名號は皇帝よりの「璽書」ないし「制書」をもって任じられること。

たとえば姚燧「長春宮碑銘」（『元文類』卷二十二）は、丘處機がチンギス汗を訪ねた折のことを述べ、「是の勞績を計るに、開國諸勳の下に在らざる有り、故に帝（チンギス汗）、これ（丘處機）に虎符を賜ひ、副に璽書を以てす」と記述する。また、虞集「眞大教第八代崇玄廣化眞人岳公之碑」にあつても、岳德文が大道教第八代代表になることを記述する

部分で、次のようにいう。

（至元）二十一年、宣授崇玄廣化真人・掌教宗師・統轄諸路大道教事となる。又た、璽書^{たぎ}を賜^{たま}いてこれを褒護す。

ただし、丘處機が「璽書」を與えられたのは一種の例外に屬すことで、筆者が見た史料の範圍でいうなら、「真人」の加號と「璽書」のセットが制度化されたのは、中統のクビライ政權成立後のことと思われる。たとえば、李志常の傳記史料（前掲）は、李志常が戊戌の年（一二三八）の三月に「演教眞常真人」の號を贈られたことを記述するが、その際に「璽書」が與えられたか否かについて一切これを明記しない。しかるに、乙未の年（一二三五）に「仙孔八合識」、またモンケ即位の年に「宣諭倚付掌管道門」の肩書を與えられた際には、同史料は「璽書」があわせて與えられたことを記述するのである。また、丘處機が與えられた「璽書」、ならびに李志常が與えられた二通の「璽書」⁽¹⁷⁾は、そのいずれもがいわゆる直譯體風漢文で記述されていることが今日明らかになっている。それに對し、中統以後の道士の加號聖旨はおおむね「雅文聖旨」で書かれており、しかも、各「真人」の道行碑を見ると、加號には必ず「璽書」をもなったと思われる。こうした點から見て、虞集が記述する「真人」加號の制は、クビライ以後に定例化されたもので、しかもそれは、「雅文聖旨」に象徴されるように、皇帝が臨時に發する命令ではなく、中國人官僚が案作りを行うかなり形式化した慣例だったと推測される。クビライ以前の「真人」の加號に詔敕の類がともなわなかったとは當然思えないが、實際の手續きや發令者の面から考えるならば、クビライ以前と以後とは、おのずから差があつたのではあるまいか。

また次に、虞集は、各宗派の代表に「真人」の號と印章が與えられ、その代表が「禁中」にあって地方の道官と文書のやり取りを行うことを述べる。しかも、ここで虞集があげる宗派は、全眞教、大道教、正一教の三種であつた。

モンゴル時代の道教が、度牒や「甲乙住持」のしくみを通じてしだいに教團化を進行させたであらうことはすでに述べた。師弟關係によつて資格を認定することが可能であれば、度牒を發給する道士はみずから屬する宗派に傾斜してゆかざるを得ないし、住持の制が師弟相傳で行われるのであれば、各宗派は必然的に分斷され、それぞれの宗派が教團化を推

し進めざるを得ない。このようにして、モンゴル時代の宗教はかなり尖鋭化した教團意識を作りあげていったと思われるが、教團意識が尖鋭化されるきっかけは實は意外に早くおとずれた。

道教についていうならば、一二三三年、ホラズムから燕京に歸った丘處機は、チンギス汗から特權を認められ、全眞教隆盛の最初の布石を打つことになる。これ以後十數年の全眞教は、筆者の見る所、全眞教全體の隆盛ではなく、燕京にある丘處機一派の隆盛であつた。チンギス汗の「璽書」に「丘神仙奏知來底公事、是也嚮好（丘仙人の奏上してくることは、何であれみなよろしい）」という一句があるが、この一句が事態を端的に物語る。要するに丘處機に連なることであれば、度牒であれ住持であれ、道教側の自由裁量が認められたのである。道教は全眞教を中心に再生したのではなく、丘處機を中心に再構成されはじめたのである。ここには、教團化の萌芽はある。ただし、それは必ずしも全眞教の教團化を意味しなかつた。なぜなら、丘處機の目標が道教にあつたのか全眞教にあつたのか、その點が明らかでないからである。

道教の教團化は、その實質的なあらわれを、丘處機の死の約十年後、すなわち戊戌の年（一二三八）前後に見ることが出来る。この前後に、「儒人の選試」とともに「道人の選試」が行われているからである。

戊戌年前後に行われた「道人の選試」については、いくつかの記述があり、しかも年次もいろいろである。

まず、楊奐『還山遺稿』上「洞眞真人于先生碑」。

戊戌（一二三八）の夏四月、天下に詔して道釋を選試す。

戊戌年はいわゆる「戊戌の選試」の年でもあつたから、儒佛道三教にわたつて、戸籍の確定のために「選試」が行われたことになる。しかも、この文章の撰者楊奐は「戊戌の選試」の合格者でもあつたから、この記述にはかなりの信憑性があるように思われる。

また、『山右石刻叢編』卷二十七「樂全觀記」には次のような記述もある。

丁酉の歲（一二三七）、國家は貢舉を平陽に設く。師（何志淵。宋德方の弟子の一人）は甲科に中る。これより俦を免れ、

入道して黄冠師と爲る。

ここにいう何志淵なる道士は、平陽で「貢擧」に應じ、「甲科」に合格して「黄冠師」となったのだから、この貢擧が「道人の選試」であること、明らかだろう。ただし、ここでの記述が丁酉年になっているのは、「選試」は三年ごと(20)という常識的な考え方からすれば、前掲の戊戌年と矛盾することになる。「道人の選試」が丁酉年か戊戌年か、ないしは兩年にわたって實施されたのかについては、にわかには定めがたいが、いずれにしても、「樂全觀記」は「甲科」という單語を用いるのだから、この前後に行われた「選試」とは、度牒のランクまで定めたかなり嚴密なものだったと推測される。

この他、『道家金石略』(七二三頁)「玄明文靖天樂真人李公道行銘并序」には次のような記述もある。

天興癸巳(一二三三)に金亡ぶ。朝廷は使を遣して四民を區別せしめ、凡そ衣冠道釋の流寓せし者は異に(21)これを籍せしむ。公は儒者の籍に在るも、時に兵事方に殷なり。遂に改めて道者の服を着る。

當時、「道人の選試」に應じて道士になる者がいかに多かったかは想像に餘りあるが、右の記述も、「朝廷は使を遣して四民を區別せしめ」という所など、恐らく「儒佛道の選試」を指したのである。

そして、戊戌年前後に行われた「道人の選試」において、「朝廷から使いとして遣わされ」、度牒を發給したのは、これも恐らく帝室の委任を受けた道士たちであった。というのは、王惲『秋澗先生大全集』卷五十六「大元故清和妙道廣化真人玄門掌教大宗師尹公道行碑并序」に、次のような記述があるからである。

丙申(一二三六)の秋、旨を奉じて試を雲中(22)に經む。千人を度して道士と爲す。

ここに記述される「清和大宗師尹公」とは、全眞教の第六代代表尹志平のことである。尹志平は、一二二七年、丘處機なきあとの全眞教掌教を繼ぎ、一二三八年、まだ健在であるにもかかわらず、掌教の座を李志常に譲った人だが、その尹志平が一二三六年、雲中で試験を實施して千人に度牒を與えたというのだから、當時全眞教は度牒發給の權限をすでに有していたことになる。

また、これに類する記述は他にも少なからずある。たとえば、すでに言及した綦志遠は、戊戌の年に太宗オゲデイの召喚をうけたといい、その傳記史料は次のようにいう。⁽²²⁾

戊戌の春、太宗英文皇帝は詔して高道のものを選ばしむ。掌教眞常李公（李志常）にしたがいて、召されて闕に赴く。この記述など、「戊戌の選試」にそなえ、オゲデイが李志常と綦志遠を召喚し、度牒發給の権限を委任したことを、強く感じさせる。戊戌年前後に、全眞教はかなり組織的に度牒を發給しはじめていたのである。⁽²³⁾

しかも、度牒を發給しはじめたのは全眞教のみではなかった。次に示すのは、大道教の事跡をあつかう「洛京緱山改建先天宮記」（『道家金石略』八一八頁）だが、その中に戊戌年のことをいう左のような記述がある。

（五祖鄺希成）、戊戌より以來……觀を立て人を度すること、その數を知るなし。

ここで「戊戌以來」と特に年次を指定するのは、この年が「漢地」で「道人の選試」が行われた記念すべき年だったからではあるまいか。この年以來「觀を立て人を度した」というのだから、全眞教のみならず大道教も度牒發給の権を有したのである。

こうした記述を總合するならば、虞集のいう各宗派ごとの道士の管理體制は、戊戌年前後に「道人の選試」が實施された頃から、すでにその初歩的形態は整えつつあったことになる。度牒發給の権は、各宗派がそれぞれ別々に有した。皇室・投下から委任された道士が宗派ごとにおり、それらの道士がその権限の中で、それぞれ別に度牒を發給したのである。こうしたしくみが何らかの教團組織を前提とし、また各宗派の教團化を進行させていったの言うまでもない。

ただし、ここで問題なのは、戊戌の頃から元朝の末年に至るまで、全眞教と大道教がそれぞれ同等の権限を有し、それぞれ同様に教團組織を強化していったのか、という問題である。

このことは、モンゴル政権の支配構造、投下領もからむ複雑な問題で、現在のところ、分析を許す十分な史料状況にはないと思われるが、ここでは、虞集が記述しない太一教の状況を見ることによって、いくつかの點を指摘しておきたい。

太一教は、組織の上ではきわめて小さな宗派だったと推測され、今日残る太一教関係の史料は、この教團が實質的には衛輝路周邊に限定された地方集團だったことを物語る。王惲『秋澗先生大全集』卷四十七「太一五祖演化貞常眞人行狀」は、この太一教五代の代表蕭居壽の行狀記であるが、その中で彼は、蕭居壽についてまず次のように述べる。

年十三にして、太一四代の祖・中和仁靖眞人（蕭輔道）を拜して師と爲す。……戊戌の歳、受戒して道士となる。

この記述から推測するに、蕭居壽は戊戌の年、恐らく「道人の選試」をうけて度牒を與えられたのである。この頃、太一教が全眞教や大道教とは別に度牒を發給したという記事はないし、その上、蕭居壽の師・蕭輔道が「眞人」の名を與えられたのは丁未年（²⁴一二四七）のことであつたから、彼が彼の師から得度を受けたとは考えにくい。蕭居壽は、全眞教代表か大道教代表から度牒の發給をうけたのである。

ところが、これが壬子年（一二五〇）になると、王惲は次のようにいう。

壬子の歳、聖主（クビライ）潜邸に居りて嶺上に駐蹕す。安車を以て中和眞人（蕭輔道）を衛より召す。既に至るに、燕見の次に師（蕭居壽）の才識明敏にして志行淳和なるを薦めて、傳嗣五代の祖に爲さんことを請う。仍お誓約に従いて姓を易えて蕭と爲し、即ち允可を蒙り、號を貞常大師と賜い、仍お紫衣を授く。

太一教が根據地とした衛輝路はトゥルイ家の所領であつた。當時、トゥルイ家の「漠地」における代表はクビライ。また壬子年は、トゥルイの妻ソルクタニ妃が死去し、同時に、すでに言及した「僧道の選試」が實施された可能性のある年である。クビライがこの年に蕭居壽を大師とし、第五代の「傳嗣」になることを承認したというのは、その「選試」にあわせ、太一教を一派として認定したからに他あるまい。やはりこの時に、クビライは、中和眞人蕭輔道に「一悟」の二字の加贈を承認し、あわせて衛州太一萬壽觀を宮に昇格させているのである。クビライ側には、衛輝路の太一教を安堵する何らかの必要性があつたのだらう。

しかもクビライは、中統元年（一二六〇）の秋に、今度は「眞人」の號を蕭居壽に與えることになる。

中統建元の春正月、師（蕭居壽）に命じて、本宮（衢州萬壽宮）に即きて黃籙靜醮を設け、江淮に戰歿せし一切の非命の者を冥薦せしむ。……秋九月、詔もて闕下に赴かしめ、上より親しく祈祓金籙醮籙を修するを諭す。翌日、特に太一演化眞常眞人を號するを賜う。

太一教は、右の引用に言うごとく、國家祭祀の一翼をになう道教教團として、クビライの認定を受けたのである。もっとも、クビライの發令の背後には、アリク・ブケとの内亂に捲れる皇室の内部事情があつたし、また、發令そのものが衛輝路の投下領主としてのそれなのか大ハーンとしてのそれなのか、不分明なところもある。だが、それにしても、蕭居壽への「眞人」の加號は、道佛論争での敗北のために資格を剝奪されていた全眞教第八代代表張志敬に對するそれより、二年も先んじていたのである。⁽²⁶⁾この時期のクビライは、太一教を少なくとも全眞教より優遇したといえよう。

太一教は、更に六年後の至元三年（一二六六）、燕京に「待問の所」まで用意される。

至元三年、京師の劉氏の宅を以て師に賜い、齋潔待問の所と爲す。

ここにいる「劉氏の宅」とは、クビライ政權の漢人ブレーン劉秉忠の屋敷を指すものと思われる。クビライがここで「齋潔待問の所」を用意したのは、虞集が前掲の碑記で要約した「宗派の長はみな禁中に住み」に對應するものにちがいない。つまり太一教の第五祖蕭居壽は、「眞人」の號と京師の邸宅とを與えられ、名實ともに太一教道教の代表になったのである。しかるに、にもかかわらず、虞集はこの太一教を、正一教や全眞教、大道教とは並列しない。これは一體どうしたわけだろう。

だが思うに、これは恐らく、太一教が衛輝路を中心とする小さな教團組織にとどまったからではあるまいか。たとえば全眞教の場合には、その組織は各投下をまたぐ大きなものだった。したがって、各投下領にはそれぞれの宮觀と代表とがあり、その代表たちを統轄する全體の長、すなわち、京師にいて華北全體を管轄する代表が必要だった。虞集は、前掲の道行碑の中で「各地方行政單位には道官一名を置き、その宗派の門徒を管理する」と述べるが、この一文の意味するところ

ろは、要は投下領を指すにちがいない。各宗派が「文書行政」のごときしくみを敷いた最大の理由は、教團としての縦の組織と、各投下領ごとの横のしくみをうまく調整する必要があったからだろう。全眞教や大道教は、京師にいる代表と各投下内の代表とが文書のやり取りをして、教團としての全體の利害を調整する必要があったのである。

今の私のおぼろげな印象から述べるならば、少なくとも中統から至元年間にかけての華北道教教團は、権限の上では實質上大きな差がなく、それぞれがみな自身の教團の度牒を發給して、道士たちを自主管理していたと思われる。各宗派の宮觀はおおむね「甲乙住持」を原則とし、それぞれの師弟關係の中で、宗派・門派を越えることなく住持を交替していたのである。また、各宗派は文書行政のごときしくみを敷き、度牒發給權を代表者に集中させて、宗派内で發生するトラブルを調整した。この意味で、全眞教、大道教、太一教は同等であり、各宗派の代表もほぼ同等の権限を有したが、ただ、その権限の及ぶ範圍は宗徒の數、宮觀の多寡に比例したから、表面的に見た場合、三つの教團には、皇室・投下から與えられた特權に差があるように見えるのである（ただし、モンケ時代の全眞教は例外で、李志常は實質上も全道教を統轄したと思われるし、また仁宗アユルバルワダ以後の華北も、全眞教が一應の代表を務めたように思われる）。

四 張留孫の登場

さて、至元十三年前の華北の道教は、おおむね右のような状況にあったと思われるが、ここに登場するのが、クビライが南宋を併合することによってその召喚をうけた、正一教の代表張宗演とその門徒張留孫であった。

張留孫、字は師漢、恐らく一二四八年に生まれ、⁽²⁷⁾ 至治元年（一二三二）に七十四歳で没したこの人は、モンゴル時代の道教を考える上で、李志常とともに重要な人物である。彼は、仁宗アユルバルワダの延祐二年（一二三一五）、「開府儀同三司」に封じられ、元朝期の道士としておよそ考えられる限りの榮華をきわめた人だが、ただし、クビライ時代のこの人をあまりに過大評價することは、この場合さしひかえなければならない。

張留孫が正確にはいつクビライに拜謁したかは明らかでない。が、『元史』卷九本紀、至元十三年（一二七六）四月壬午の條に、「嗣漢天師張宗演をして關に赴かしむ」という記述があるから、恐らくこの時に張留孫もクビライと會面したのである。このうち、至元十四年には第三十六代天師張宗演は龍虎山に歸り、一方の張留孫は北方にとどまって、「上卿玄教宗師」の號を與えられる。その上、上都に上帝祠・大都に崇眞宮をたまわって、「管領江北淮東淮西荆襄道教事」として銀印までおびることになるのだが、クビライのこの處置が何を意味するかは、さほど複雑な問題ではない。

まず、至元十四年正月、クビライは漢天師張宗演に對し、舊南宋領の全道教徒の代表になることを承認する。

至元十四年十一月、⁽²⁸⁾欽奉した大ハーンのおことばのあらましに次のようにある。

チンギス皇帝、カーン（オゲデイ）皇帝のおことばに、「佛教徒、ネストリウス派キリスト教徒、道教徒はどんな⁽²⁹⁾（差發）であれ、はらうな。天に告げて（われらの）福と長壽を祈れ」とあった。今（でも）、以前の皇帝のことばにしたがって、「（差發を）はらわず、太上老君の教えにしたがって天に告げ（われらの）福と長壽を祈れ」とて、演法靈應冲和真人張天師（宗演）に對して「江南（舊南宋領）の土地のあらゆる道士たちの頭^{かみ}となって取りしきれ」とのことばを與えた。……道士たちのどのような事であれ、この張天師がすべて道理にしたがって裁きをつけよ。道士たちは、この張天師のことばと太上老君の教えにそむかず、道理にしたがって行え。更に、俗人たちは道士たちを裁くな。道士たちに、俗人たちと證據をつきあわすためのことばがあれば、道士の頭目と、城市を管轄している官人たちが一緒に裁きをつけよ。道士のきまりを守らず、惡事をはたらき、うそをついて盗みをした道士たちは、城市を管理しているダルガチと官人たちに引き渡せ。また、この張天師は（われらに）まかされたといつて、きまりにないことを行ふな。もし行えば、われらのもとに言つて參れ。どのようにしてでも、われらがしおきをつける。

右の引用は、『元典章』卷三十三、禮部六「釋道」の「宮觀不得安下」本文書が、張天師宗演に「真人」の號を與え、「江南」の道教の代表者になることを承認したクビライの聖旨であること、明らかだろう。しかも、ここで重要なのは、

本特許狀が華北道教に與えたそれ、たとえば「一二八〇年盤屋重陽萬壽宮聖旨碑」⁽³⁰⁾などとは同文であることである。つまり、張宗演に與えられた權限とは、全眞教の諸代表に與えられたそれとはほ同様のものだったのである。

しかるに、張宗演は、袁桷の記述によれば、⁽³²⁾北方の寒氣に堪えられず、張留孫に後事を託して、この年のうちに他の隨行者とともに龍虎山に歸ることになる。その結果クビライは、⁽³³⁾今度は張留孫に對し「上卿玄教宗師」の稱號と、大都崇眞宮、「管領江南道教事」の銀印を與えることになったといえよう。

當時、全眞教の第十代代表祁志誠は、「玄教掌教宗師」として中都長春宮にあった。また、大道教の第七代代表李德和も「掌教宗師」として中都天寶宮にあったのである。一方、太一教の第五祖蕭居壽も「真人」として京師・劉秉忠舊宅にあったが、これらの事實は要するに、正一教の張留孫が、全眞教、大道教の代表等とともに、「宗師」の稱號と京師の「待問所」ならびに印章を與えられたことを意味するに他ならない。すなわち、虞集が「ある宗派の長はみな禁中に住み、真人の號と印章を與えられて、文書のやり取りをして、まるで官僚制のごときものを數く」と記述したしくみ、クビライが中統年間から「漢地」に適用していた道人支配のしくみが、正一教にも試みられたことを意味するにすぎない。張留孫は、張宗演が龍虎山に歸つてのち、全正一教の代表としての役割を京師で務めたのである（ただし、正一教、ないし江南道教は、龍虎山と大都に二人の代表がいることによって、のちにトラブルを生むことになる）。

そして、張留孫の立場を眞に特殊ならしめたのは、實は正一教でもクビライでもなかった。成宗テムル以後の彼の位置を約束したのは、當時皇太子であった眞金、ならびに帝室に連なる女性たちだったのではあるまいか。

張留孫の傳記史料によれば、⁽³⁴⁾彼と眞金がはじめて會面したのは、クビライが「幄殿」で天を祈ろうとして暴風雨が訪れた時のことだったと思われる。その時、眞金も帳幕の中にいたが、張留孫はその暴風雨を祈禱でしずめたといっているのである。張留孫はまた、眞金の病をやはり祈禱で治したこともあった。至元十七年には、全眞教徒が佛教徒とあらそい、ついに放火事件にまで發展したことがあった。その時、クビライは「道家の經」をすべて焼きはらおうとするのだが、それを

思いとどまらせたのが、張留孫の言を傳えた眞金の奏上であつた。更に、張留孫が、眞金の孫・武宗海山と仁宗アユルバルワダの名附け親だったことは有名な話だが、もう一つ有名なのは、クビライが臨終の際、眞金の妻闊闥眞（オンギラト氏）に「張上卿（留孫）は朕の舊臣にして、必ずや能く太子（テムル）につかえん」と遺言したことだろう。しかも、至元二十八年、桑哥が伏誅したのち、完澤を右丞相にしようとしたクビライが張留孫に下問した所、彼は「誠に完澤を相とするは天下の幸甚し」と答えたという。完澤とは、『元史』の傳に記述があるように、實は眞金の幕僚だったのである。

これらの記述はいずれも、張留孫がクビライの側近ではなく、燕王眞金の側近だったことを意味するように思われるが、そうした觀點からするならば、元朝期の道教支配を特徴づける機關、すなわち「集賢院」の分立を張留孫が進言したという事實の背後にも、眞金にからむ何らかの事情を読み取ることが可能かもしれない。

趙孟頫「上卿眞人張留孫碑」は集賢院について次のように述べる。

はじめ、集賢は翰林と一院をとにもす。公（張留孫）の奏を用いて始めて分かつ。翰林は詔誥國史を掌り、集賢は天下の賢士を館し、以て道教を領せしむ。道官及び宮觀主者を置き、印の五品に視しき^{ひと}を給す。その道者たるものは、徭役を復す^{はく}。

集賢院とは、のちの仁宗時代以降の状況から言えば、前節で概観した道教管理のしくみを集中させた、要は道教代表者たちの名譽職にすぎなかった。右の引用にいう「天下の賢士」とは、具體的には正一教や全眞教等の代表者を指す。そのことは、正一教の張留孫や吳全節、全眞教の孫德瑒、孫履道、苗道一がみな「同知集賢院道教事」の肩書をもっていることによつて、容易に確認できる。また、「道官及び宮觀主者を置き、印の五品に視しきを給す」というのも、各宗派の代表に印章を與え、各投下領に配した宗派の道官・住持と文書のやり取りを行ったことを言うにすぎない。つまり、この集賢院に各宗派の代表を任用し、正一教代表には「江南」、全眞教代表には「漢地」を管轄させ、宮觀の管理にあたさせたのである。

だが、おもしろいことに、當の張留孫は正一教の代表だったにもかかわらず、彼が正式に「知集賢院事」になるのはどうも成宗テムル即位の折。クビライ時代は、至元二十五年に「商議集賢院事」ないし「預議集賢院事」になったにすぎなかった。「商議」ないし「預議」というのは要は相談の意だから、正式なポストではなかったのだろう。全眞教の代表が集賢院に参畫するのは至大元年（一二〇八）⁽³⁶⁾だから、張留孫は全眞教の代表に一應十數年先んじてはいるが、それにして、分立を建言した當の本人が参畫せず、主だった道士が一人も所屬しないクビライ時代の集賢院とは、一體いかなる組織だったのだろう。

『元史』百官志の記述によれば、集賢院の分立は至元二十二年。この前年に、全眞教が引き起こした放火事件は結着し、王磐が「聖旨焚毀諸路偽道藏經之碑」⁽³⁷⁾を書いたところであった。また、二十二年の二月には、全眞教の第十代代表祁志誠が引退し、全眞教代表の座を張志仙に譲ることになる。⁽³⁸⁾道教管理は正に新たな局面を迎えようとしているところであった。だが、ここにおとずれたのが、同年十二月の裕宗眞金の死であった。

筆者の想像を率直に述べるならば、眞金は集賢院に中國人ブレーンを集め、新たな中國經營・道教政策に乗り出すつもりだったと思われる。だが、そこに豫想外におとずれたのは自身の死であった。モンゴルの帝室はそもそも佛教を尊崇し、道教にはさほどの尊敬を示さなかった。それはモンゴル時代全般を通じてみられる特徴であるが、その中でもクビライは、道教に對して特に冷淡だったと思われ、彼の道教に對する態度は、中統初年から至元三十一年に至るまで、基本的には何の變化もなかった。各教團をほぼ同等にあつかい、從來どおりの権限を認めただけで、特別な寵臣を作らなかったのである。そうしたクビライからすれば、眞金なきあと、集賢院に中國人ブレーンを集める必要は一切なかったにちがいない。至元二十二年に分立された集賢院は、眞金を失うと分立の意義も失って、空中分解する以外なかった。集賢院には道士の参畫が許されなかったのではなく、その人選さえ行われず、その状態が恐らくクビライの末年まで續いたのである。

『元典章』卷三十三、禮部六には、至元二十五年の日附をもつ次のような文書が收録される。

至元二十五年、福建行省が受けた尙書省の咨に次のようにある。「集賢院の（尙書省への）上申書。二月四日に張天師宗演が奏上して来て許された中の一項。『以前、道士の中には、皇室を護持せよとの聖旨をもつことを理由に、三四箇所の宮觀の住持を兼ねるものがありました。今後は、ただ一箇所の宮觀に住持させることとし、更に、皇室を護持せよとの聖旨をいただきたい場合には、わたくし張天師が（その道士の）保證書を書き、集賢院の方から申し出させましたらいかがでしょう、と奏上したところ、そのようにいたせ、とのおことばでした』」。

この文書は、一見して明らかのように、龍虎山にあった張天師宗演が集賢院を通じて奏上してきたもので、江南道教と帝室側の間のルートを一本化することを求めて來たものである。ここにいう二箇所の「集賢院」は、恐らくともに張留孫を指す。袁桷がいう、至元二十五年の「商議集賢院事」とは、江南道教とクビライを結ぶこうしたパイプ役にすぎなかった。江南道教について、張留孫みずからが發議することもちろんあっただろうが、基本的には、クビライは張留孫を正一教の京師の代表以上には扱わなかったのである。

五 大徳元年の公據

モンゴル時代に道士・宮觀に宛て發給された文書類は、その總數から見た場合、決して少なくはない。これらの文書類を發給者別に分類すると、聖旨、懿旨、令旨といった帝室關係のものが相當數あり、次に多いのが總管府・元帥府等地方行政關係のもの。教團が教團内部に宛て發給したものは意外に少なく、筆者の知る限りでは、全眞教關係のものが六通、⁽³⁹⁾正一教關係のものが三通、⁽⁴⁰⁾計九通しか残されていない。「帝師の法旨」という形式での發令が可能だった佛教に比較すると、道教は、その權限に大きな制約があったと思われる。

また、この九通のうち、全眞教關係の六通はいずれも李志常が代表をつとめた時代、より嚴密には一二四五年から一二五四年に發給されたものである。一方の正一教は、三通ともに成宗テムル以後のもので、張留孫のそれが大徳元年、「承

天觀公據」が恐らく延祐五年、「靈應觀甲乙住持札付碑」が至順年間のものであった。つまり、クビライ時代は三十四年もあるにもかかわらず、發給文書の面から見ると完全に空白になっているのである。このことから推測するに、クビライは各教團に度牒の發給權は認めたものの、より上級の權限にあたる「道士の名號」と「宮觀の名額」については、これを帝室以外が掌握することを認めなかったのだろう。まして、帝室以外が發した文書を碑刻にするのは論外であった。本稿が冒頭で紹介した「禹廟香火公據」がまず注目されるのは、それが大徳元年、すなわち成宗テムル時代になって發給されていた點なのである（なお、「甲乙住持」は恐らく「宮觀の名額」にかかわることだろう）。

また、正一教が發給した三通のうち、本公據をのぞく二通はともに張天師の發給にかかる。張天師以外が發給したのは本公據のみであり、その點でもこの文書は重要だが、しかもおもしろいのは、張留孫が張天師の名に一度も言及しない點であろう。

このことに關連して附言しておくならば、『道家金石略』は『安徽通志金石古物考稿』を引いて「承天觀公據」という文書を掲載する。この「承天觀公據」は、太平路采石山中元水府承天觀の住持にかかわる争いを記述し、發給者は張天師、發給年は恐らく延祐五年（一二三八）のことであった。承天觀は、南宋以來「十方住持」の廟であった。それが、大徳八年に「江南諸路道教所」の札付を受けて「甲乙住持」に變更、數年後、「十方住持」の頃の住持と現住持とがともに證明書を楯に取って争いを起こし、その調停役が張天師の所まで登っていったのである。しかも、この公據がおもしろいのはその登場人物たちである。大徳二年に「十方住持」を承認し、新たな住持を任命したのは實は張留孫、「甲乙住持」側の道士の苦狀を聞いて張天師に上申してきたのが吳全節であった。張天師としても、この處理には苦慮しただろう。事件は結局「甲乙住持」側の勝利に落ちつくのだが、こうした事件が起こるのも、要は、江南道教の代表が一本化されておらず、複數の代表がそれぞれに文書を發給したからであろう。張留孫が文書を發給することは、一部の人びとからは當然歓迎されたであろうが、江南道教全體からすれば、時に大きな火種になり得たのである。

また、大徳元年の本公據は、玄妙觀の「甲乙住持」を承認するとともに、禹廟を玄妙觀の下院として認定するものであった。しかるに、下院の認定とは元來、下院となる寺廟の寺産・四至の照會が必要なはずであり、一般的に言えば、帝室の許可を得た總管府等地方行政單位がこれを執行するものであった。にもかかわらず本公據では、そうした手續きの記述が一切ないばかりか、行政側そのものにも言及されないのである。この點でも、本公據は異例といえよう。

張留孫は、モンゴル時代の道士として恐らく最高の出世をとげた人である。彼が延祐二年に「開府儀同三司」に封じられたことはすでに述べた。これほどの地位を與えられた道士はクビライ政權以後にいないばかりか、モンゴル時代全體を通じても空前絶後のことであつた。張留孫の弟子の吳全節は師の肩書ほとんどすべてを受け継ぎながら、實は「開府儀同三司」のみは許されなかつた。そのことから見ても、張留孫がいかに特殊な道士であつたかは明らかなのだが、この人物を元朝史全體の文脈の中に置いた場合には、單に特殊というにとどまらない、また別の一面も見えてくる。

張留孫はある意味で、テムル以後の政權を象徵する道士でもあつた。なぜなら、モンゴル政權はテムル以後、さまざまな偏差はあるにしてもしだいにその求心力を失っていくように見うけられ、一方の張留孫は、それにつれて例外的な權限をつぎつぎに獲得していくように見えるからである。たとえば、張留孫が大徳元年に發給した本公據にしても、彼は張天師や行政側に一切言及していなかつた。こうした發令がなぜ可能だったか、ということについては、安豐路の投下領主もからみ、また何より史料が不足しているので、筆者には十分な解答が用意できないが、ただ一つ言えることは、クビライ時代には起こり得なかつた事態がテムル時代に生まれ、しかもそれが「皇帝聖旨裏」という名目の中でなされたとすれば、事は必ずやテムル政權の體質にかかわる問題だった、ということである。

成宗テムル以後の張留孫は、ある一面でモンケ時代の李志常に似るかもしれない。もっとも、モンケ汗がなぜ李志常に「宣諭倚付掌管漠地道門」の肩書を許したかといえ、それは、「漠地」の中央集權化のために必要な措置だったからである。また、すでに言及した「一二四五年王屋縣靈都觀給文」は、全眞教教團が丘處機に連なる道統を確認しながら住

持の權を承認したものであった。「一二五〇年涇陽延壽宮牒文」にしても、李志常との共議を経て道號を與えるものであり、兩者はともに、丘處機や李志常に言及して、全眞教内の原理を前提にしながら發給されたものである。しかるに、張留孫の發給文書は、教團の内部にも言及せず、中央集權への意志も見せない點で、全眞教が發給した六通のどれとも似ないといつてよい。張留孫に與えられた權限は、江南を中央集權化するためのものでもなく、また、正一教を組織化するためのものでもなかったのである。この意味で、モンゴル時代の道教は、成宗テムル以後、それまでとは異なった事態の中にはいったといえるのである。

註

- (1) 本公據には碑記(本稿では紹介しない)も添附されており、その碑記には「乃在大德丁酉三月、給降公據」という一文がある。大德丁酉とは一二九七年のことである。
- (2) 『漢天師世家』卷三、三十六代張宗演の條に、「得目給牒度人爲道士、路設道錄司、州設道正司、縣設威儀司、皆屬焉」という記述がある。道正司は道士・道觀に對し牒文を發給する機關。のちに述べるように、モンゴル時代の道教は牒文發給權をもった點に大きな特徴をもつが、この記述は正一教もその權をもったことを物語つて重要である。
- (3) 『元典章』卷三十三、禮部六「爲傳法錄事」によれば、正月十五日、七月十五日、十月十五日の三日である。この三日はいわゆる三元。
- (4) 原文は「給付祠部」。これでは意味を爲さないから、「祠部牒」の「牒」が落ちたものと思われる。なお、元朝期の制度の中には「祠部」はない。
- (5) 元來の表題は「燕□□都崇國寺宣授諸路釋教都總統□□主掌持經傳戒清慧寂照志公大師塔銘」という。
- (6) 本碑は至元十年(一二七三)の立石。したがって筠庵昭冲もその頃の都總統である。
- (7) 全眞教の第七代代表李志常の傳記資料「玄門掌教大宗師眞常眞人道行碑銘」(『甘水仙源錄』卷三)に、「癸丑年、給散隨路道士女冠普度戒牒、以公爲印押大宗師」とある。ただし、壬子年は太一教が教團として認定された年と思われるから、この年に度牒を發給した可能性も高い。
- (8) 「諸道度牒」を「諸道において度牒を」と解することもできる。だが、張善淵は衛輝路擔當で、しかもこの時代、投下領の問題があつて擔當地は嚴密に區別されたはずだから、ここは「諸派遣教」と解すべきだろう。
- (9) 李志常の肩書・印章については、拙論「モンゴル時代全眞教文書の研究(一)」(追手門學院大學文學部紀要31號、一九九

五)でこれを論じた。

(10) 註(2)参照。

(11) 「宗師」「大宗師」「玄門掌教」「都提點」といった単語は、みなこれにあたると思われる。

(12) この文書全體、ならびに李志常との関わり等については、拙論「モンゴル時代全眞敎文書の研究(二)」(追手門學院大學文學部紀要32號、一九九七)でこれを論じた。

(13) 本稿「三、選試のはじまりと敎團化」の節参照。

(14) 本牒文は『元代白話碑集錄』一一頁にも收録されるが、文字の一部と題名には問題がある。その他、この給文については拙論「モンゴル時代全眞敎文書の研究(二)」(前掲)参照。

(15) 李志常ではなく、なぜ蔡志遠にであったかは、拙論「モンゴル時代全眞敎文書の研究(二)」(前掲)でこれを考じた。

(16) 虞集『道園學古錄』卷五十「倪文光墓碑」参照。

(17) 『元代白話碑集錄』(1)、(2)、(3)、(4)ならびに拙論「モンゴル時代全眞敎文書の研究(二)」(前掲)参照。

(18) 『元代白話碑集錄』(1)参照。文中にいう「是」は「甚」の意であろう。

(19) 元好問『遺山先生文集』卷二十三「廉訪使楊君神道碑」参照。

(20) 前掲『通制條格』卷二十九「選試僧人」の條参照。

(21) 同様の記述は『道家金石略』五四〇頁、五六八頁にもある。

(22) 『甘水仙源錄』卷五「玄門弘敎白雲真人蔡公本行碑」参照。

(23) この時太宗が蔡志遠に與えた権限は「陝西」にかかわるものであった。そのことは前掲「一二四五年王屋靈都觀牒文」によっても確認できる。一方の李志常は、むしろ「漢地」擔當であった。

(24) 『道家金石略』八四〇頁「太清觀懿旨碑」参照。

(25) 『道家金石略』八四一頁「太一廣福萬壽宮令旨碑」参照。

(26) 張志敬の傳記史料『甘水仙源錄』卷五「玄門嗣法掌敎宗師誠明真人道行碑銘」によれば、張志敬への加號は中統三年と記述される。

(27) 許有壬『至正集』卷七十三「跋張開府宋度牒」は、張留孫が景定四年(一二六三)に「年二十五」だった、とする。

(28) 『元史』卷九本紀は、至元十四年正月とする。『元典章』が十一月になっているのは、本聖旨が十一月に龍虎山に宛て發せられたことを意味すると思われるが、場合によっては、元來正月に發せられた聖旨が、何かの事情によって十一月に再度引用されているのかもしれない。

(29) 「差發」の語は原文では落ちている。『通制條格』卷二十九僧道、「商稅地稅」の條を参照するならば、ここに「差發」の文字がないことは、場合によっては意圖があった可能性もある。ただし、本稿では單純な脱字と考え、これを補う。

(30) 『元代白話碑集錄』(2)、(三三頁)参照。ただし、蔡美彪はこの聖旨を一二六八年のものとする。

(31) 一二八〇年の聖旨は全眞敎の李道謙に與えられたものだったが、李道謙は當時、全眞敎の「陝西」地區代表であった。

(32) 『清容集』卷三十四「有元開府儀同三司上卿輔成贊化保運

玄教大宗師張公家傳」參照。

(33) 『元史』卷十本紀の記述によれば、これは至元十六年二月壬辰のことであった。

(34) 本稿で主に参照したのは、『道家金石略』九一〇頁「上卿真人張留孫碑」(趙孟頫撰)、袁桷の前掲家傳、虞集『道園學古錄』卷五十「張宗師墓誌銘」、吳澄『吳文正公集』卷三十二「上卿大宗師輔成贊化保運神德眞君張公道行碑」である。

(35) 虞集(前掲)は、この部分を「以道教隸集賢、郡置道官、用五品印、宮觀各置主掌」と記述する。「郡」ごとに道官を置き、五品の印を與えたのである。

(36) 虞集『道園學古錄』卷五十「玄門掌教孫眞人墓誌銘」參

照。

(37) 『辨偽錄』卷五參照。

(38) 『道家金石略』六九九頁「玄門掌教大宗師存神應化洞明眞人祁公道行之碑」參照。

(39) 一二四五年孟州王屋縣靈都觀給文、一二五〇年涇陽重陽延壽宮給文、一二五二年安昌長春觀給文、一二五二年平遙崇聖宮給文、一二五三年平遙崇聖宮給文、一二五四年芮城澤淨觀給文、の六種である。これら六種は、拙論「モンゴル時代全眞教文書の研究(一)・(二)」(前掲)で論じた。

(40) 大徳元年禹廟香火公據、缺年承天觀公據、缺年靈應觀中乙住持札付碑、の三種である。いずれも『道家金石略』に收録される。

THE RANGE AND SOCIAL FUNCTION OF THE SCHOLARLY ACTIVITIES OF MEDIEVAL CHINESE LITERATI —THE CASE OF XU SHANXIN OF THE SUI DYNASTY—

KISHIMA Fumio

This study is an attempt to present a comprehensive analysis of the variety of scholarly activities pursued by Sui 隋 dynasty literati by focusing on the state councillor Xu Shanxin 許善心. Particular attention is paid to the daily activities of this literatus, rather than to his scholarly activities.

The range of Xu's activities was divided into the following four areas: formulating state rituals; establishing state library collections; compiling homages to the new dynasty, and dealing with personnel matters related to School for the Sons of the State. Viewed from the perspective of Xu's expertise in the Classics, it becomes apparent that this range of activities was closely linked. Moreover, it is clear that Xu's scholarship was not merely a private endeavour, but rather was inextricably tied to the performance of state administration.

This paper concludes that it is, therefore, inappropriate to employ the modern Western academic categories of "religion" and "ideology" in attempting to understand such varied literary activities. Similarly, the wide breadth of such literary activities ought not to be overlooked in a narrow scholarly focus on private writings or pedagogic activities alone.

THE CONTROL SYSTEMS OF TAOIST SECTS DURING THE YUAN DYNASTY

TAKAHASHI Bunji

This article is primarily an analysis of the inscriptions given to Taoist temples by leaders of Taoist sects during the Yuan dynasty. It attempts to interpret the context of these inscriptions and use this material as a basis to

discuss how these sects were organized, and the extent to which they were influenced by the structure of the Mongol government.

During the Yuan dynasty, Taoist sects were permitted to select Taoist priest for themselves (度牒). It was common practice for sect members to select high priests from among their own numbers (甲乙住持). For these two practices to coexist, it was necessary for there to have existed a well-defined and equitable organizational structure. This in turn would allow each sect to operate more effectively. As a result of this structure, these sects became increasingly powerful.

In an attempt to centralize power in Handi 漢地, Möngke-Qa'an appointed one leader to oversee all the Taoist sects. Qubilai-Qa'an, however, preferred to distribute power equally among the sects, and he thus empowered each sect. After the period of the rule of Temür-Qa'an, successive rulers adopted Qubilai-Qa'an's policy, although in addition they gave special authority to the qualified Taoist priest. This imbalance of power gradually led to the erosion of the effectiveness of the organizational structure of each sect. As a result, a decline in the power of these sects followed. This imbalance of power leading to a less well-defined organizational structure and ultimately to a decline in power was also a characteristic feature of the Mongol government.

A REFORM PLAN OF AREA POLITICS AND LOCAL ADMINISTRATION AT THE END OF THE YUAN ERA

ITO Masahiko

Around the middle of the Zhizheng 至正 era at the end of the Yuan dynasty, Zhao Jie 趙偕, a non-career literatus in Cixi county 慈溪縣 in Qingyuan route 慶元路, put forward two plans for the reformation of local county administration. Zhao presented one plan to Zhen Lin 陳麟, a magistrate in his own county, and the other to Xu Guangda 許廣大, a magistrate in the neighbouring Yin county 鄞縣. In this paper, I show that Zhao's plans may be considered to contain important precedents for the